

【研究余録】立山に関する文学作品からみる時代相・思想の変容について

奥澤真一郎

はじめに

筆者は以前、「文学にみる立山」(平成24年)⁽¹⁾と「近代の文人と立山」(平成26年)⁽²⁾との、2度にわたって特別企画展を担当した。前者においては古代から近世までに成立した立山にまつわる主な文学作品を取り上げ、それらが山岳信仰史においてどのような位置づけがなされてきたのか、あるいは日本人の思想形成においてどのような役割を果たしてきたのか、さらにそれが様々な階層の人々にどのように受け止められてきたかを明らかにした。後者は主に近世後期から近代に立山に来訪した文人や富山県出身の文人、及びそれらの人々の文学作品について取り上げ、文人たちが立山をどのように「みて」、「登って」、「感じて」、そしてどのように作品に「著した」のかをテーマにした。

今さらいうまでもないことだが、立山の特異な自然景観や自然現象が、訪れた多くの宗教者の山岳観や地獄観を育むきっかけとなり、やがては日本人の思想形成に大きな影響を与えていった。また、立山地獄に関する思想は、このような宗教者を通じて時代を追うごとに貴族や武士階級、そして庶民に至るまで広がっていった。こういった思想の多様化や広まりは、文学作品にも色濃く反映されるとともに、時代相によって大きく内容を変化させていった。

なお、このような一連の研究については、高瀬重雄、廣瀬誠、米原寛、久保尚文の各氏による多くの先行研究があり、最近では福江充、加藤基樹などの各氏も多くの貴重な研究業績を遺している。資料としての文学作品の新出が限界に近づき、研究も究極点まで達しつつある現状のもと、本稿では立山が古代・中世を経て近世に至る時代相のなかで、どのように人々の思想や生活に影響を及ぼし、かつ受け入れられてきたかという点について、先行研究を今一度、紐解くと同時に、令和の時代になって改めて、筆者が担当した特別企画展開催以降に進展した研究のまとめとして、整理していくことを目的とする。

1. 立山に関する文学作品の濫觴

米原寛氏は「文学にみる古代・中世の地獄思想と立山」において、「平安時代、9世紀から12世紀の間、山岳観は大きく変化している」と指摘する⁽³⁾。すなわち、9世紀に山岳はそれまでの自然崇拜による遙拝信仰の対象ではなく、仏菩薩の止住する聖地であり、山中に入り修行する場となったとし、最澄、空海の登場や修験道の成立もあってこの時期を山岳観の転換のエポックとしている。加えて平安時代中期には、都人の貴族・文化人らが観念的な「名山論」を、天台系・真言系の僧侶、沙弥や聖などの行者は、「靈山観」を有するようになったと分析している。

8世紀初頭に成立した律令体制は古代社会の基礎として機能したが、8世紀中葉にはすでに変容をきたし、10世紀には崩壊といわざるを得ない状況となった。かわって地方において武士階級が台頭していったのもこの時代である。社会が次第に乱れていくのとほぼ同時に、人々の思想においては、徐々に現世に見切りをつけ彼岸世界に対するあこがれが大きくなっていった。そのようななかで登場したのが、源信によって著された『往生要集』(寛和元年(985))であった。彼岸の世界を詳細かつ、論理的に記したこの著書は、その後の社会にも長く、強く影響を与えた。また同書は、その後の日本人の地獄観確立に決定的な役割を果たしたことも見逃せない。この地獄観のもととなる思想は徹底した「因果応報」であった。善行には善報を、悪行には悪報をという単純ではあるが、誰にでも分かりやすいこの倫理観は急速に広まった。もともと仏教説

話にはこの「因果応報」の考え方は多く取り入れられていた。例えば景戒の作になる『日本国現報善悪靈異記』（景戒、弘仁13年（822）、以下『日本靈異記』と記す）には、次のような説話がある。

「^{はかり}重き斤もて人の物を取り、また法花経を映して、現に善悪の報を得る縁下卷第二十二」
 あらすじ：信濃の国の他田舎人^{をさだ}蝦夷^{えびす}は財宝に富み、錢、稲を出挙している一方で、法華経の書写を2回
 行い、法会を催した。その後さらに1度、法華経を写した。宝亀4年(773)、蝦夷が亡くなった。妻子
 は火葬をせずに遺体をそのままにしておいた。蝦夷があの世界に向かうとき、4人の使者がついて行った。
 行く先の道はきれいに掃き清められ、人々が蝦夷に丁重に礼をした。また大きな川にかかっていた橋は
 大勢の人が修理し、また蝦夷に丁重に挨拶をした。橋を渡ると、3本の道に分かれており、蝦夷は草が
 少し茂っている道を歩かされた。その先、蝦夷が向かった場所は地獄で、蝦夷は熱せられた鉄の柱を抱
 かせられ、また編まれた鉄を熱く焼き、背中に押し付けられた。蝦夷は3日間、このような責めを受け
 たのちに、今度は銅の柱を抱かされた。法華経書写の善果に対し後者は蝦夷が生前、斤を2つ用いて、
 出挙の際には軽い斤を用い、返済の際には重い斤を用いるという不正を行った報いであった。

著者の景戒自身が現世の生活苦を、前世に布施を行じなかったという罪業の結果であるとみて、生活苦から逃れるための滅罪の方法として僧形となり、仏道修行に励むようになったと言われており（『日本靈異記』下卷第三十四）、『日本靈異記』の作中で「因果応報」を強調するのは、むしろ当然のこととも思われる。上記の下卷第二十二の説話において、他田蝦夷は法華経の書写供養を3回行っている功德で、地獄へ向かう道にもかかわらず、きれいに掃き清められ、丁重な扱いを受けている。一方で蝦夷はいわゆる私出挙を行い、稲を貸し付けるときには軽い斤、返済の際には重い斤を用いて必要以上の返済を迫った罪で地獄の責めを受けた。『日本靈異記』の特徴ともいえる「地獄」の描写が単調なことについて、山折哲雄氏はその著書『地獄と浄土』（春秋社、1982年）で、この時代の日本人の地獄観がまだ明確でなく、また地獄に対する理解度も低く、地獄そのものも体系化されていなかったからだと論じている。それはさておき、この説話における大きな特徴は、他田蝦夷の生前の行為に書写供養という善行と、斤を取り替えて不当に利益を得るといふ悪行の両方がみられるのに対して、善果と悪果は全く相殺されることなく、徹底した「因果応報」が貫かれていることである。このことは、すべての人間が善と悪の二面性を持っており、その時々によってどちらかの側面があらわれることを示す。まさに宗教者は人間のこの点を強調する事で、人々に対し善を勧め悪を戒めることを説いた。そしてそのように人間の内面を見つめ直させることで、地獄に堕ちないようにするにはどうすればよいかを人々に考えさせていったのである。それは『往生要集』にも影響がみられる。そこでは仏教的な悪行に対する報いが強調されることになったが、犯した罪の重さや内容に応じてあるいは生前の善行に応じて死後に行く場所が細かく描かれている。

しかし、たしかに『往生要集』の地獄は非常に体系化され、理路整然とはしているけれども、庶民の目からすればどれもよく似ていて、その描写はやはり単調にみえたであろう⁽⁴⁾。これらの地獄は、僧侶や貴族など当時の知識層にとっては己の破戒を強く認識し、その応報をこれでもかというほど見せつけられる極めて恐ろしい場であっても、庶民にとってはこれらの地獄は難解で十分な理解もできず、たくさんの地獄はあってもそれらひとつひとつの違いは不明瞭で、今一つ、実在が認識しきれないものであった。庶民にとっては、自分たちの生きる現実の世の中こそが苦しみであり、まさにそれ自体が地獄であり、その現実が前世からの因果応報であると認識していた⁽⁵⁾。しかし、貴族達に眼を転じると、この時代は社会変革の胎動はあっても、特に中央の貴族の地位はまだそれほど動揺しておらず、比較的安定していた。したがって貴族たちの地獄観は非常に観念的、空想的かつ抽象的で、現実味に大きく欠けたものであった。貴族たちのそのような地獄観は、次のような日常的な出来事にも垣間見られる。

「御仏名のまたの日に」、清少納言『枕草子』第八十一段

御仏名のまたの日、地獄絵の屏風とりわたして、宮に御覽ぜさせ奉らせ給ふ。ゆゆしう、いみじきことかぎりなし。「これ見よ、見よ」とおほせらるれど、「さらに見はべらじ」とて、ゆゆしさにうへやにかくれふしぬ。雨いたう降りてつれづれなりとて、殿上人上の御局に召して御遊あり。道方の少納言、琵琶いとめでたし。濟政卿の笙の琴、行義笛、經房の少将、笙の笛などおもしろし。ひとわたり遊びて琵琶ひきやみたる程に、大納言殿「琵琶の聲やんで物語せんとする事遅し」と誦し給へりしに、かくれふしたるしも起き出でて「なほ、罪おそろしけれども、もののめでたさはやむまじ」とてわらはる。⁽⁶⁾(傍線筆者)

『枕草子』の有名な段であるが、貴族達のみ「地獄」といふならば、地獄絵を見て恐ろしさに逃げ隠れできる程度のものにすぎなかった。庶民達のように逃れられない、本当の「地獄」に直面しているわけではないのである。ここには「なほ、罪おそろしけれども、もののめでたさはやむまじ」ともあり、それは地獄絵のおそろしさよりも、音楽の素晴らしさはそれにも勝っているという意味であり、いわゆる「琴棋書画を嗜む身」である貴族達にとっては、病気や社会的欲求が満たされないなどの不安はあるものの、実生活は安泰で自らの罪業を実感として認識しておらず、地獄を文学などの観念的な空間でしかとらえていなかった。よって地獄に対してもこのように抽象的な感覚でしかなかったのである。

一方、立山はすでにこのころ、山岳修行の格好の場所として知られていた。『今昔物語集』巻十七「備中国僧阿清依地藏菩薩助得活語第十八」は、流行病で亡くなった僧阿清が地藏菩薩の助けで蘇生する話だが、地藏菩薩が阿清を蘇生させる理由として述べた部分がある。「…此の僧は既に如法の行者なり。其の故は生きたる間、白山立山と云ふ靈験に詣でて、自ら骨髓を振て勤め行える事、既に数度に及べり…」(傍線筆者)このような「骨髓を振て」立山で修行する僧侶たちの登場によって、日本古来の「山中他界観」と仏教、つまり「浄土」と「地獄」の存在との結びつきが密接となり、さらにこのような「立山地獄」の思想は都へも伝えられ、やがて全国的に広まっていった。

さらに11～12世紀になると、飢饉や戦乱がさらに激化して驚天動地の出来事が次々と起こった。貴族たちもはや従来の地位に安住できなくなり、社会全体が大きな変革の時期を迎えた。庶民達にとっても度重なる疫病や飢饉などに遭遇して、まさに地獄は具体的で現実世界のものであった。庶民はこれらの現世での苦しみは前世からの因縁や罪業の影響であると考え、これは来世までも続くものと考えていた。そのような中で庶民が強く求めたのは「救い」であった。法華経や地藏、観音菩薩の功德は、必ずや苦しみから救ってくれるものと信じていた。人々の観念世界の中では彼岸に対する意識の占める割合が大きくなり、此土を圧倒するようになったのもこの時代の特徴であろう⁽⁷⁾。そこで、この時代には次のような作品が登場する。

『大日本国法華経験記』第二百二十四「越中国立山女人」、鎮源、長久年間(1040)年頃、

有修験者 其名不詳 往詣靈験所 難行苦行 往越中立山 彼山有地獄原 遙廣山谷中有百千出湯 從深穴中湧出 以嵩覆穴 出湯鹿強 從巖邊湧出 現依湯力 覆嵩動揺 熱氣充塞 不可近見 其原東方有火柱 常燒爆燃 此有大峰 名帝釋嶽 是天帝釋冥官集會 勘定衆生善惡処矣 其地獄原谷未有大瀧 高数百丈 名勝妙瀧 如張白布 從昔傳言 日本國人造罪 多墜在立山地獄云々 爰有一女人 齡若盛未及二十 比丘見女 心生畏怖 若是鬼神羅刹女歟 無人境界深幽谷中 是女出来 作懼怖問 女白僧言 勿生怖畏 我非鬼神 有可申事 我是近江國蒲生郡人 我父母今在其郡 我父佛師 但用佛物 我在生時 以造佛物充衣食 故死墜此地獄 受難忍苦 沙門以此事 傳我父母 為我書寫法華經 供養解說 當拔苦 為告此事 我出来也 沙門告云 稱墜地獄 受苦之由 何故任心 出行往来 女人答曰 今日は十八日 觀音御日也 我存生時 欲奉仕觀音 又欲讀觀音經 雖作是年 不果其願 僅十八日 持齋一度 然其持齋 亦不如法 欲念仕觀音 一度持齋 善根力故 觀音毎月十八日 来此地獄 一日一夜 代我受苦 我出地獄 休息遊技 由是因縁 我来於此說是事也 作是語已 忽然不現 僧生

希有心 從立山出往近江國蒲生郡、則尋求父母告之、父母聞之、悲泣愁歎、為女書寫、妙法蓮華經、供養解説 発願廻向 至心誓願 拔地獄苦 父夢女子 着微妙衣 合掌白言 依法華力 觀音護助 出立山地獄 生忉利天宮矣 (傍線筆者)

『今昔物語集』卷第十四「越中国書生妻死墮立山地獄語第八」

「…其の国に立山と云ふ所有り。極て貴く深き山也。道嶮くしてたやすく人難参し。其の中に種々に地獄の出湯有て、現に難堪気なる事共見ゆ…」

「立山地獄」に墮ちた亡者が僧侶に言付けをし、その言伝を聞いた遺族が亡者の追善供養を行い、やがて忉利天に往生できたという説話は、この『大日本国法華経験記』(以下、『法華験記』と記す)に始まり、『今昔物語集』から『地藏菩薩靈験記』『三国伝記』『宝物集』『続沙石集』など、多くの書物に収められた。このようにして、「立山地獄」は人々に現世と来世の結びつきを強く意識させると共に、深く脳裏に焼き付けられていった。それと同時に「立山に行けば、死んだ人に会うことができる」、「追善供養すれば、立山地獄に墮ちた亡者は転生できる」といった伝承も受け継がれていった。

『今昔物語集』卷第十四「修行僧至越中立山会少女語第七」は、『法華験記』第二百二十四「越中国立山女人」を漢字仮名交じり文にした同じ内容の説話であるが、立山地獄谷について非常に詳しく情景を描いている。この説話における「立山地獄」の表現や、この文章の絶妙なりズム感は説話を読む人、聴く人にとって非常に臨場感があり、地獄の恐怖が身近に感じられて、それは現実の社会生活と相まってより一層強烈に心に刻み込まれたであろう。

ここでもう少し、この説話文学について分析を加えてみたい。池田弥三郎氏は、その論文「幽霊の条件」で次のように述べている。

「…日本の幽霊が、あの世からこの世へ、ありし世の姿で出現してくる、という、ふしぎな力を持っていながら、伝えられた幽霊は、同時に、ふしぎな盲点を持っている。それは、目指す相手の居処に、直進しないのである。…」⁽⁸⁾

亡者は直接、遺族のもとに現れない…。『今昔物語集』卷第十四「修行僧至越中立山会少女語第七」の結末で、若い女性の亡者は父親の夢枕に立ち、供養の甲斐あって忉利天往生がかなったことを伝える、つまりあの世からこの世へありし世の姿で出現し、目的地へ到達かつ要件を伝達する能力が十分ありながら、物語の冒頭では立山に来た僧に対して、近江にいる両親に伝言をすることを愁訴するのである。この説話にみられるように、立山に来た修験者のような第三者をワンクッションとして挟むストーリーが、その後の近世後期まで変わることなく、そのままのカタチで続くのが日本の説話のパターンの一つとなっていた。前述の『日本靈異記』にも同様に、第三者を介してストーリーを展開していく説話が多々ある。

『日本靈異記』上巻第十「子の物を偷用い、牛となりて役はれて異しき表を示す縁」

あらすじ：大和の添の上の郡、土椋の家長の公が方広経を誦んで前世の罪を懺悔しようと、一人の僧を請け得た。僧は法事の前日に、明日、お布施をもらうよりも借り受けた掛け布団を盗む方が得だと考え、家の外に出ようとする。すると牛が僧に話しかける。牛は家長の父の生まれ変わりであり、前世である人に与えようと子に告げず稲を十束取ったため、牛に生まれ変わりこの家で働いて償っているのだと告げた。翌日、僧が事の顛末を家長に告げたところ、家長は父の罪を赦した。牛は涙を流して大きく息をつき、その日の申の刻に亡くなった。(傍線筆者)

この説話もまた、非常に特徴的である。本文中の傍線部に注目すると、僧の役割は壇主と死者の霊を結び付ける仲介者である。この説話においても、最後に牛に転生したと父親と家長が互いに意思を通じ合うこと

ができた、つまり転生した父親は、目的地に直進できたにもかかわらず、僧という仲介者を必要としたのである。不思議な話はまだある。牛になった、つまり畜生道に堕ちた理由は、他人に与えるため子に告げないで稲を十束取った「盗みの罪」であるという。これは見方を変えれば、他人に善行を施すという「作善」の一つと考えることはできないか。さらに理解しがたいのは、牛に話しかけられ未遂に終わったが、家長から法事を営むことを依頼された僧が悪心を起こし、与えられた掛け布団を盗んで逃げようとしたことである。僧侶が盗みをしようとするのは、戒律に反することであるはずである。なぜ盗みの罪は不問なのかかわからない。

もし文学的にこの説話を解釈するならば、罪を犯し畜生道に堕ちた父親が牛に転生して日々、責めを負わされているが、遺族である息子に赦され往生を遂げた（であろう）ということ、僧侶（仏教）の功徳を強調したいという意図があるとはいえないか。

話を戻すと、亡者が目的地まで行く能力があるのに、最初は修験者等の第三者（『今昔物語集』巻十七の第二十七に登場する延好がその好例であろう。）を介する理由は何であろうか。再び文学表現的にこれらの説話を分析するならば、「物語において第三者を登場させる効果をよく計算した文学作品」といえるだろう。すなわち亡者が第三者を介することは、

- a) 「地獄」のある立山山中と日常の人間社会である「近江國蒲生郡」（『今昔物語集』巻十四の七）という、遠く離れた2つの場所を結び付けるための場面転換の材料。
- b) 物語にアクセントをつけるため。ストーリー性、臨場感を高めるための材料。
- c) 立山山中が地獄のある特異な場所であることを強調することで、読者の興味を引く。
- d) 修験者（僧）の特殊な仏教的能力や仏教の功徳を強調する。

などの効果が考えられる。いずれにせよこれらの説話が元となり、後世、様々な脚色が加えられて、人々の想像力を高める要素を満載した新しい説話や文学作品が成立していくのである。

2. 立山に関する文学作品の展開～「善知鳥」を中心として～

謡曲『善知鳥』⁽⁹⁾は、室町時代に成立した、越中立山と陸奥外ヶ浜を舞台とした執心物の一つで、一般的には生業のために殺生の罪を重ね、死後は地獄に堕ちて苦しむ亡者の様を描くもので、同じく謡曲の『鶉飼』『阿漕』の三曲の能をあわせて「三卑賤」といわれている。このうち、『鶉飼』の漁夫は法華経の功徳によって、地獄の鬼が心がわりして救われるが、『阿漕』『善知鳥』では主人公は、生業とはいえ殺生の罪を犯すことを悔いあらためようとしながらも、獲物が捕れると次第に漁（獵）の面白さにとりつかれてやめることができず、結果として地獄の責め苦を受け続け、僧に救いを求めるといった内容である。この章では、『法華験記』や『今昔物語集』にはじまる「説話文学」が様々な脚色や当時の時代的な要素を加え、どのように展開したかをみていくものである。

謡曲『善知鳥』は、前章で論じた「立山地獄説話」に加え、陸奥外ヶ浜の「善知鳥伝説」という2つの説話及び場面を「片袖幽霊譚」という中国に起源を持つとされる要素を付け加えて、巧みにつなぎ合わせた作品である。また前章で述べた第三者を介するストーリー展開は、『善知鳥』においても踏襲されている。

ところで、『新撰歌合名寄』⁽¹⁰⁾は、各国の名所とそれに伴う歌枕や歌を記した作品である。以下に陸奥外ヶ浜の部分を引用する。下記本文中の傍線部にみられるように、善知鳥がひな鳥を獵師に奪われた時に「血の涙」を流すことや、獵師は善知鳥の涙を避けるために「簞笠」をかぶって獵を行うことなど、『善知鳥』の後場のストーリーの背景がよく網羅されていることが分かる。

「卒都浜そとのはま

陸奥の おくゆかしくそ をもはゆる つほの石文 そとの浜かせ 兼行(ママ)

右、此そとの浜といふ所に、うとふやすかたと云鳥の侍るか、此はまのすなこの中にかくして子をうみ

置るを、母のうとふかまねをして、うとふへとよへは、やすかたとてはい出るをとるそと申。其時は母鳥来りて、あなたこなたへ付ありき鳴なり。そのなみたの血のこき紅なるか、雨のこくふるなり。ある哥に云

子をおもふ なみたの雨の血にふれは はかなき物は うとふやすかた
とよめり。とる人此血をかゝりつればそんし侍る故に、血をかゝらしとて、みのかさをきるなりと云へり。哥二、子をおもふなみたの雨の蓑のうへにかゝるもかなしやすかたの鳥、読り。」(傍線筆者)

平安時代に都人に「この世の果て」といわれていた「立山地獄」であるが、このころになると立山からさらに北上して、日本海沿岸を行き来する熊野修験者の影響によって、ついに陸奥外ヶ浜まで霊場が開かれていったのであった⁽¹¹⁾。このことは文学的にも物語の展開が広がる効果となって、『善知鳥』はより重厚な構成のストーリーとなっていった。またこの作品の文中の「慙愧の心時過ぎて、山下へこそは下りけれ、山下へこそは下りけれ」という一節に関してであるが、この部分は場面転換を示すフレーズであると同時に、「山下」と「懺悔」を掛けているように文学的なテクニクを使いながら、作者自身が、立山地獄のすさまじい景観に恐れおののき、一時、自分の罪業を見つめ直している場面といえるであろう。しかし目を転じれば地獄はもはや立山山中のみならず、山のふもとにも存在していた。それまでは死後の世界と認識され、隔絶されていた「立山地獄」が、実は人々が生きる現実社会に存在し、もはや日常的な出来事になっているということを痛感した作者の心情が強く表れている部分と解釈することができるであろう。しかしながら、「立山地獄」の景観については『法華験記』や『今昔物語集』においては、非常に詳細かつ臨場感あふれる描写となっているのに対し、この『善知鳥』においては、「…扱もわれ、この立山に来てみれば、まのあたりなる地獄の有様、見ても恐れぬ人の心は、鬼神よりなお恐ろしや。山路に分かつ巷の数、多くは悪趣の嶮路ぞと、涙もさらに留め得ず」と、極めて簡潔に描かれている。これはこのころになると、地獄の山としての立山のイメージが、当時の人々に定着し、説明の必要なく物語の舞台としての意味を完全に理解できうる水準まで広まっていたことを示すものであろう。そのうえでこの「立山地獄」の景色を見ても恐れぬ人の心は鬼神よりも恐ろしいと、改めて現実社会における人々の行状を問い直しているとみるべきであろう。

先ほどの三卑賤のひとつ『鵜飼』にもこのような一節がある。

「…それ地獄遠きにあらず、眼前の境界、悪鬼外になし…」

—そもそも地獄といっても、遠くにあるわけではない。人間の目の有様がそのまま地獄なのだ。地獄の悪鬼も外にいるわけではない。人間の心に住んでいるのだ—(『文学にみる立山』P35より)

ところで、『善知鳥』は作者、成立年ともに未詳ということになっている。この点について城岡朋洋氏は、「中世の飢饉と立山信仰—寛正大飢饉の影響—」⁽¹²⁾の中で、蜷川親元の『親元日記』をとりあげ、その中に寛正6年(1465)2月28日、8代将軍足利義政(室町殿)が後花園院の仙洞御所へ院参して仙洞能を開催したという記事があり、そこで催された演目の一つに『善知鳥』(『烏頭』)の記録があり、これが『善知鳥』上演を示す初見資料であるということに触れている。寛正年間には激しい飢饉がおきて洛中はまさに「この世の地獄、この世の餓鬼道」の様相を呈していたという。さらに城岡氏は同論文中で、田畑泰子氏の著書を引用し、「…糺河原の勧進猿楽は、公方から庶民まで広く愛好された芸能・猿楽能を庶民にも開放する形式で、野外で大々的に興行することによって、将軍家の権威を示し、寛正の大飢饉からの回復を宣言し、人心の一致をはかる文化政策であった。文化によって人心の収攬がはかられ、それは成功した」⁽¹³⁾と、仙洞能が洛中の人々に追善供養による救済という宗教的意識を高めさせ、ひいては追善供養との結びつきが強い立山地獄観を改めて想起させた出来事であったと指摘した。筆者も大いに首肯しうるところであるが、このような飢饉に加え、全国各地で戦乱も激しくなりつつある時代、つまり鬼神よりなお恐ろしい人心が良心を陵駕したような、地獄が具現化した時代に生きる人々にとって、どのようにすればこの世の「立山地獄」から逃れることができるのか、という問題は極めて切実で難しいものであったであろう。そこでこの仙洞能上演のころを

境に、人々の他界観・浄土観においても変化が認められるようになっていくのである。

佐藤弘夫氏はこの時代の他界観について、このように指摘する。

「…14 C 後半ころから、人々の意識の中で浄土に対するリアリティが減退するようになり、他界への往生をかつてほどには欣求しなくなっていた。それによって、死後には墓地に安らかに眠り、子孫と交流する事が願われるようになるのである」

これについて佐藤氏は、遺骨を墓に納めてお参りする事が盛んになりつつあった、この時代の「墓制の変化」にも注目すべきだとしている⁽¹⁴⁾。さらに小山聡子氏は佐藤氏の論を踏まえて、その著書『もののけの日本史』で、能に幽霊が多く登場するようになった理由について述べている。それは、「14世紀から人々の浄土への憧れが弱まっていった」状況下で、人々の意識の中に従来の忉利天や極楽といった他界への往生を求めるよりも、『善知鳥』に登場する亡者のように、むしろこの世にとどまり子孫との交流を望む声が高まったため、またこの世に生きる人々もより亡者と接触する機会を望んだからだとしている⁽¹⁵⁾。これは、時代相から考えて人々の意識が、死後の救済以上に現世での安穩に向けられる割合が上回ったことが理由として考えられるであろう。他界浄土への関心が完全に消失してしまうことこそなかったであろうが、死後の問題を考える以上に、人々は自分たちのおかれている現世での生活の改善に心を向けるようになっていったのである。

また、米原寛氏は『善知鳥』に登場する亡者の言伝についてこう指摘する。

「…獵師が僧に妻に蓑笠の手向けをするよう伝言したのは、『今昔物語集』に見られるような脱地獄、忉利天への救済を願ってではなく、現世に生きる妻子に会いたいという願望である。このことは、妻子を思う獵師の現世に対する我執であり、『善知鳥』の親子の愛情とオーバーラップするのである…」（傍線筆者）⁽¹⁶⁾

この指摘にみられるように謡曲『善知鳥』は前時代の『法華験記』や『今昔物語集』のストーリーを大筋では踏襲しながら、時代相に合わせるかのように、内容に差異が生じてきているのである。この差異は他にも、亡者が女性から男性に変わったことがあげられる。『今昔物語集』における女性の亡者は、当時の理屈によれば墮地獄の明確な理由もないが、女性であるが故に地獄に墮ちるのは必然なのだ読み手は感じるだろう。しかし「善知鳥」の亡者は男性で、「殺生」という弁解の余地のない、明確な仏教上の罪を犯している。亡者はそのような境遇に生まれた自らの運命を嘆くが、一方で罪の自覚以上に獲物を捕らえる面白さに取りつかれ、つい獵に没頭してしまう。（『善知鳥』の上演においてもこの場面は「カケリ」として演じられる。この「もの狂い」の場面は、大きな見せ場のひとつである）ように、誘惑や欲望に執着してしまう人間の弱さを露呈するのである。

このような人間の弱さについては、謡曲『阿漕』にも同様の記述がある。

「つたなかりける殺生かなとは思へども、憂き世の業にて候程に、けふも釣りに出候…」

「…猶執心の網置かむ…伊勢の海、清き渚のたまたまも、^と弔ふこそ頼りの法の声、耳には聞けども、猶心には…」（『阿漕』）

『阿漕』では、殺生と禁漁を犯した二重の罪で地獄に墮ちた漁師が、僧による法華経読誦の功德で供養されるかに思われたが、大漁に我を忘れてのめり込む漁師の執心に対して届くことはなく、やがては地獄の報いに苛まれるのであった。また時代相の変化に関しては、社会経済が混乱と発展を繰り返す中で、人々の身分にも細分化が見られるようになったことが特徴として挙げられ、その影響が作品中にも物語の根幹としてみられる。

「とても渡世を営まば、士農工商の家にも生まれず、または^{きんぎしょが}琴碁書画を嗜む身ともならず、ただ明けく

れても殺生を営み…」(『善知鳥』)

「…この業をばおん止まりあつて、あはれ異なることをもご沙汰候へかし」

「仰せはもつともにて候ふ。さりながら若年よりこの業にて命を継ぎ候ふほどに、今さら止まつつべうもなく候」(『鶺鴒』)

「…つたなかりける身の業と、今は先非を悔ゆれども、かひも波間に鶺鴒舟漕ぐ。これほど惜しめども、かなはぬ命継がんとて、営む業の物憂さよ…」(『鶺鴒』)

「それ世を渡る慣ひ、我一人に限らねども、せめては職を営む田夫ともならず、かく^{あきまし}浅猿き殺生の家に生まれ、明け暮れ物の命を殺す事の悲しさよ」(『阿漕』)

いわゆる「三卑賤」の謡曲の特徴は、殺生をしなければ生きていけない。生きていくため、妻子を養うために仕事に励めば励むほど罪を重ねてしまう…。社会的にも差別をうけ無視されてきた人々の悲しみ、苦しみに加え、心の奥底にある、それでも生きる事へのすさまじい執念に焦点を当てたところにある。上記の部分はその心の叫びが生々しく表れている部分であり、これらの人々の求めが言葉の端々までにじみ出ている部分ともいえる。畢竟、彼らが求めていたのは現世での安穩であり、「こころの平安」そして「救い」であった。しかしながら従来の伝統的仏教者は、彼らの求めに応じることはなかった。伝統的仏教者たちは、たまたま身分が高い故に悪い行為をしないで済む、恵まれた立場にいるに過ぎないのに、その立場に安住してしまっていた。その下には生きるためにあえて戒律を犯さなければならない無数の悲しき民衆がいたのであり、彼らこそが救いを求めていた主体者であった。小山聡子氏の言葉を借りれば、まさに「…叡山の学者は、すでにきずきあげた地位に安住し、もはや市井の庶民の嘆きの声を聞こうとする姿勢を失っていた」状態であった⁽¹⁷⁾。

松尾剛次氏はこの時代を「新しい仏教が起こった、いや正確には教団を形成し発展することができた、ということ、旧来の仏教が、人々の救済願望に応えられなくなったことを意味します。言い換えれば、これまでの仏教では救われない、新しい悩みをもった人々が無視できないほど多くいたことを意味するわけです」⁽¹⁸⁾と分析する。この「三卑賤」における亡者たちは、どのような結末になったのであろうか。まず、『鶺鴒』を見てみたい。

「…江河に漁つて其罪おびただし、されば鉄札数を尽くし、金紙を汚す事もなく、無限の底に墮罪すべかつしを、一僧一宿の功力に引かれ、急ぎ仏所に送らんと、悪鬼心を和らげて、鶺鴒舟を弘誓の船にない…」(『鶺鴒』)

鉄札、金紙はそれぞれ罪業と善行を書くものである。鉄札はたくさんあるのに金紙はないということで、本来は無限地獄へ墮とすところであるけれども、僧を宿泊させた善行と、その僧が唱える法華経の功德によって地獄の鬼が心を和らげて、取り急ぎ仏所へ送り、往生を遂げさせた。僧侶を自宅に泊めることは善行のひとつとされ、『日本霊異記』にも同様の記述がみられる。また近世になっても『宿直草』所収の説話「第九 建仁寺の餅屋告をうること」⁽¹⁹⁾にもみられる。さて、後の2曲『善知鳥』と『阿漕』の結末を見てみたい。

「…うとうはかへつて鷹となり、我は雉とぞ成たりける、遁れ交野の狩場の吹雪に、空も恐ろし地を走る、犬鷹に責められて、あら心うとうやすかた、安き隙なき身の苦しびを、助けて賜べや御僧、助けて賜べや御僧と、言ふかと思へば失にけり」(『善知鳥』)

「…思ふも恨めしいにしへの、娑婆の名を得し、阿漕が此浦に、猶執心の、心引く網の、手馴れし^{うるくつ}鱗今はかへつて、悪魚毒蛇と成て、紅蓮大紅蓮の水に、身を痛め骨を砕けば、叫ぶ息は焦熱大焦熱の焰煙雲霧、立居に暇もなき冥途の責も度重なる、阿漕が浦の罪科を、助け給へや旅人よ、助け給へや旅人よと

て、又浪に入にけり、又浪の底に入にけり」(『阿漕』)

両曲とも亡者は地獄の責めを受けて苦しみ、ただひたすら僧の助けを求める結末となっている。つまり救いが約束されないままに曲自体が打ち切られているのである。久保尚文氏は、これを「…身分差別が深化する中で、『善知鳥』の獵師は仏教的救済を受けられないまま放置された」とする⁽²⁰⁾。しかし、筆者はこれらの人々が消して放置されたわけではなく、この2曲の結末を謡曲の作者が「このような人々をどのように救済すればよいのか」と時の為政者や宗教者、そして社会全体に投げかけた問いかけと見るべきではないかと考える。この問いかけに対する答えが新興の念仏宗であり、法華経の功德、そしてそれを担う僧侶の登場であった。

松尾剛次は、「…念仏による往生という、死後のことを問題にして、この世の事を問題にしていないように思われがちです。しかし、重要なことは、漁獵など殺生に従事し、寺院を立てるなどの作善ができない人、つまり悪人であっても念仏によって、死後は極楽へ必ず往生できるという保証を得られることになったことです。殺生などの破戒行為をせざるを得ない人々に僧侶(仏教)の功德により安心を与えた点が重要なのです。専修念仏はいわば、そうした活動に従事する恐怖・罪の意識を合理的に解消してくれたといえます。」⁽²¹⁾(傍線筆者)と述べる。

一向宗(浄土真宗)中興の祖といわれる蓮如も『御文』の中でこのように述べている。

「マヅ当流ノ安心^(※1)ノヲモムキハ、アナガチニ、ワガコヽロノワロキモ、マタ妄念妄執ノコヽロノヲコルヲモ、トゞメヨ^(※2)トイフニモアラズ。タゞアキナヒ^(※3)モシ、奉公ヲモセヨ、獵、スナドリ^(※4)ヲモセヨ、カヽルアサマシキ罪業ニノミ朝夕マドヒヌルワレラゴトキノイタヅラモノ^(※5)ヲタスケントチカヒマシマス弥陀如来ノ本願ニテマシマスゾト、フカク信ジテ、一心ニフタゴコロナク弥陀一仏ノ悲願ニスガリテ、タスケマシマセトオモフコヽロノ一念ノ信、マコトナレバ、カナラズ如来ノ御タスケニアヅカルモノナリ。(後略)⁽²²⁾

註 ※1：当流ノ安心…一向宗の教え ※2トゞメヨ…やめよ ※3：アキナヒ…商い
※4：スナドリ…漁 ※5：イタヅラモノ…仏法について何一つなしえない者

さらに謡曲『誓願寺』では、その問いかけに対する答えを示すかのように、阿弥陀仏の功德を説いている。

「…十悪八邪の、迷いの雲も空晴れ、真如の月の西方も、爰を去る事遠からず、唯心の浄土とは、此誓願寺を拝むなり(…邪淫等の十悪と邪見等の八邪の迷いの雲も晴れ、真如の月の光がさす西方極楽浄土も遠くにあるのではなく、ここ誓願寺がそれである)」(『誓願寺』)⁽²³⁾

前述の『鵜飼』にあった「…それ地獄遠きにあらず、眼前の境界、悪鬼外になし…」とは対照的な内容である。そして『鵜飼』においても、地獄に墮ちるはずであった漁師が法華経によってそれを免れることができたということで、その功德を讃えるという結末になっている。現実にある「地獄」からの救済、これこそが大きなテーマとなっていたのであった。

「…二つもなく、三つもなく、ただ一乗の徳によりて、奈落に沈み果てて、浮かみがたき悪人の、仏果を得んことは、この経の力ならずや…」(『鵜飼』)

殺生の罪を犯す獵師(漁師)、そして商人たち⁽²⁴⁾は明確に救済が得られるという保証が得られた。時代が

変わると、特に商人や庶民は社会経済の安定に伴い、経済力をつけ社会の重要な構成者となり得ることができた。その一方で近世には、次第に確立していった商慣行や商いを行う上での倫理的、道徳的振る舞いというものが求められるようになった。このようなある意味、近世独特の倫理観には、宗教者側も敏感に反応し、文学作品においても商業化の影響を受けながらも従来のストーリー展開を踏襲しつつ、新たな因果応報を伴う仏教説話を生み出していき、それが人々に受け入れられていったのである。

おわりに

このようにして中世の日本人は、「死んだ人はすべからず罪を造って、立山地獄に堕ちる」という古来からの伝承を受け継ぎながらも、目の前の現実がさらに差し迫った状況になっていったことから、「この現実こそ地獄である」という認識を持つに至った。そして、その思想の背景として人々が認識していたのが謡曲や説話に登場する「立山地獄」なのであった。

米原寛氏は、中世を「地獄の様相は決して死後の世界ではなく、現実の世界に見られる」という認識から、「地獄的現実をなるべく希薄化しようと試みた近世初期にみられる『憂世観』から『浮世観』的地獄観への過渡期的様相」がみられると分析した。

しかし実際には「地獄的現実を希薄化」することは実際の問題として決して容易ではなく、むしろ「この世も地獄」ならば「あの世も地獄（この世と同じくらい恐ろしいであろう立山地獄）」どちらへも行けなし、行きたくもない。でも現実からは絶対に逃れられず、逃げ場がないという閉塞感、無力感が、近世独特の「浮世観」へと結びついていったと考えるべきであろう。しかし、『善知鳥』が上演された中世のころはまだ乱世であり、「明日の我が身」はどうなっているか予測もつかない時代であったので、まだ、人々は時代に抗うだけの気概、つまりこの世のしがらみに抵抗していくだけの気概を持ち得ていたのである。近世に入って社会が安定すると、むしろ人々は「イエ（家格）」や「身分」、「義理人情」そして「カネ」に縛られ、もはや身動きが取れなくなってしまい、「社会の硬直化」を招いた。もはや人々は現状に抗うことすらもあきらめてしまい「浮世」の世界観にどっぷりつかっていくのである。その終末期といえる時期に成立したのが、十返舎一九の『むだしゆぎょう方言修行金草鞋 第十八編 越中立山参詣紀行』である。その中で一九は、地獄そのものの存在は否定しないけれども、「立山地獄」はすさまじい景色だが、「本当の地獄ではない」と相対化しているのである。

一方、『法華験記』『今昔物語集』に端を発する仏教説話は、中世に入って「片袖幽霊譚」のエッセンスが加えられ、一層、文学として洗練されていった。この仏教説話は近世に入ると、さらに様々な宗教者や儒学者、作家などがそれぞれの立場で、物語を描くようになり、バラエティに富んだ作品群に成長していった。十返舎一九もそのひとりであるが、近世には啓蒙された人々によって、仏教説話そのものや「片袖幽霊譚」を笑いのネタとしたり、あるいは詐欺の口実として利用し、それが露見するという「弁惑物」が登場したりと、豊かな文学作品が作られていった。

以上、本稿では資料的な制約も多く新出資料も望めない中で、文献史学的解釈では説明が困難な部分を文学的な解釈で補ってみようとしてみたわけだが、反面、かなり実証性に乏しい点があるのも否めない。今後もさらに研究を進めていくつもりではあるが、ぜひご意見、ご批判をたまわりたく思うところである。

【註】

- (1) 詳細は、平成24年度特別企画展『文学にみる立山』展示解説書（富山県 [立山博物館]、2012年）を参照のこと
- (2) 詳細は、平成26年度特別企画展『近代の文人と立山』展示解説書（富山県 [立山博物館]、2014年）を参照のこと
- (3) 米原寛「文学にみる古代・中世の地獄思想と立山」（『研究紀要 第16号』所収、富山県 [立山博物館]、2019年、p 3）
- (4) 梅原猛『地獄の思想 日本精神の一系譜』（中央公論新社、1983年）に「…人間の苦痛というものは、あんがい類型的なものであろうか。八つの地獄は、たがいによく似ていて、その描写はいささか単調であるが、時々胸うたれるような地獄の叙述にあう…」と記される。
- (5) 五来重「庶民信仰における滅罪の論理」（『五来重著作集 第九卷庶民信仰と日本文化』法蔵館、2009年）
- (6) 『日本古典文学大系19 枕草子 紫式部日記』（岩波書店、1980年）によれば、「御仏名」とは、「12月19日より3日間、三世の諸仏の名を唱えて六根の罪障を懺悔消滅する法会。清涼殿母屋の御帳台中に、仁寿殿の本尊画像をかけ、廂に地獄絵の屏風を立てる」とある。
- (7) 佐藤弘夫『死者のゆくえ』、岩田書院、2008年
- (8) 池田弥三郎「幽霊の条件」（1974年、小松和彦編『怪異の民俗学⑥幽霊』所収、河出書房新社、2001年）
- (9) 謡曲『善知鳥』『鶺鴒』『阿漕』はいずれも、『新日本古典文学大系57 謡曲百番』（岩波書店、1998年）より引用した。
- (10) 『古典文庫第五一四冊 新撰歌合名寄』、古典文庫、1989年
- (11) 久保尚文『越中における中世信仰史の研究』、桂書房、1984年
- (12) 城岡朋洋「中世の飢饉と立山信仰—寛正大飢饉の影響—」（『研究紀要 第17号』所収、富山県立山博物館、2020年）
- (13) 城岡氏が引用したのは、田端泰子『足利義政と日野富子』（山川出版社、2011年）である。
- (14) 佐藤弘夫『死者のゆくえ』、岩田書院、2008年
- (15) 小山聡子『もののけの日本史』、中央公論新社、2020年
- (16) 米原前掲論文
- (17) 小山前掲書
- (18) 松尾剛次『日本仏教史入門—釈迦の教えから新宗教まで—』、平凡社、2022年
- (19) 『宿直草』「第九建仁寺の餅屋告をうる事」（西村九郎右衛門刊、延宝5年（1677））には「…僧のいふやう、われは関東のもの也。はじめて京へ上りたれど、いささか知りたる人もなし。いづくへゆくも旅なれば、おなじくこれに宿貸し給へといふ。あるじ聞て、法度にて候へ共、桑門よすてびとの事、何かは苦しかるべきと許す」とある。なお、この説話も「片袖幽霊譚」をモチーフにしたものであることを付記しておく。
- (20) 久保『越中中世史の研究』桂書房、1983年
- (21) 松尾前掲書
- (22) 文明3年（1471）12月18日の「御文」、『日本思想体系17 蓮如 一向一揆』所収（岩波書店、1972年）より引用。
- (23) 謡曲『誓願寺』、『新日本古典文学大系57 謡曲百番』所収（岩波書店、1998年）より引用。
- (24) 多くの利潤を私することが罪業として糾弾されるのは、古代では『日本霊異記』、近世では『因果物語』等、たくさんの説話に見られる。このことについては、稿を改めて論じていきたい。

<参考文献>

- 本郷真紹 山本崇『考証 日本霊異記 上』法蔵館、2015年
 本郷真紹 駒井匠『考証 日本霊異記 中』法蔵館、2018年
 小泉 道『新潮日本古典集成新装版 日本霊異記』新潮社、2018年
 齊藤泰助『善知鳥物語考』桂書房、1994年